Beilage zum Programm des Gymnasiums zu Emmerich 1894.
Progr. No. 440.

Logischer Zusammenhang in Platos Dialog Meno.

Von Dr. Emil Theissen, Oberlehrer.

Die älteste Philosophie der Griechen lässt bereits das emsige Bemühen um ein von der sinnlichen Wahrnehmung und Anschauung, von dem unstäten Meinen und Dafürhalten verschiedenes, reineres und höheres Wissen erkennen. Haben daher auch manche jener älteren Philosophen, wie der geniale Heraklit aus Ephesus, dessen praktische Philosophie die Forderung stellte, nicht den täuschenden Vorspiegelungen der sinnlichen Empfindung und Vorstellung, welche uns an das Wechselnde und das Vergehende fesseln, sondern der Vernunft zu folgen, günstige Fortschritte auf diesem Wege ahnungsvollen Strebens gemacht, hat auch insbesondere Parmenides, das eigentliche Haupt der zu Elea in Unteritalien begründeten Philosophenschule, dessen Tiefe des Geistes, dessen Ernst und Erhabenheit der Gesinnung das gesamte klassische Altertum ehrfurchtsvoll bewunderte, eine deutlich erkennbare Grenze gezogen zwischen dem „nie fehlenden Herzen der leicht überredenden Wahrheit und der Sterblichen Meinungen, in welchen eine untrügliche Gewissheit und Glaubwürdigkeit nicht wohne", so ist es dennoch allen jenen sogenannten Naturphilosophen nicht gelungen, das Wissen, die Erkenntnis bis zu ihrem Ursprunge mit Consequenz zu verfolgen. Nicht einmal jener so weise Sokrates, der doch gewissermassen seine Lebensaufgabe darin erkannte, gegen das unfruchtbare Scheinwissen, das unsichere Meinen der prahlerischen Sophisten in den Kampf zu treten, der das Bedürfnis zuverlässiger Entscheidung der das menschliche Handeln betreffenden Fragen zu wecken eifrig bestrebt war, der, um mit Cicero zu reden, (Tuscul. 5. 4. 10) zuerst die Philosophie vom Himmel herabgeholt und in die Städte und Wohnungen der Menschen verpflanzt hat, ist bei seiner überwiegend praktischen Richtung bis zu dem Grade philosophischer Ausbildung und Entwickelung gelangt, dass er die ersten frischen und reinen Quellen des Wissens im denkenden Geiste gefunden und dadurch gegen die verfänglichen Irrtümer und trügerischen Sätze seiner wissenschaftlichen Gegner, welche die im Denken ungeübte griechische Jugend durch kühne, absolut hingestellte Behauptungen zu blenden suchten, sich vollständig hätte sicher stellen können. Erst Plato, dessen erhabene Philosophie nicht allein auf das Heidentum, sondern auch auf die christliche gelehrte Welt aller

Zeiten einen so mächtigen Einfluss ausgeübt, hat in seinem Bestreben, die bei seinem grossen Meister sowie bei den vorsokratischen Philosophen zerstreuten Elemente der Wahrheit zu sammeln und zum System auszubilden, die genetische Entwickelung des Wissens und der zu demselben hinführenden Mittel, des Lernens und des Forschens, mit regem, unablässigem Eifer verfolgt, indem er die Begründung des Wissens in den Gesetzen der denkenden Vernunft und seinen durch diese Gesetze bedingten Unterschied von dem Wahrnehmen und Meinen klar und deutlich nachwies. Der erste Satz seines Systems, mittels dessen er die wesentlichsten Fragen, welche sich allzeit dem menschlichen Denken aufdrängen, in streng logischem Zusammenhange zu beantworten unternahm, war eben ein erkenntnistheoretischer. Dieser Grundsatz lautete: es gibt ein Wissen, und diesem nachzustreben, ist die Aufgabe des Menschen. Wenn er diese erfüllt, lebt der Mensch seinem Berufe, seiner menschlichen Tugend getreu. (cf. Peipers, die Erkenntnistheorie Platos S. IX. Leipzig 1874.) Es ist nun jenem eifrigen Bemühen des grossen Denkers um die genetische Entwickelung des Wissens die Abfassung mehrerer philosophischer Dialoge zu danken. So ist der Erörterung der Frage, was überhaupt Wissen sei, *(τί ἐστιν ἐπιστήμη;)* der Dialog Theätet gewidmet; was das Wissen und das Lernen nicht sei, wird im Dialog Euthydemos dargethan; dass die Tugend ein Wissen sei, *(ἐπιστήμη ἐστὶν ἡ ἀρετή)* sucht vornehmlich der Dialog Protagoras klarzulegen; und die Frage, ob die Tugend, wie ja jegliches Wissen das Ergebnis des Forschens und des Lernens ist, auch gelehrt werden könne *(ἆρα διδακτὸν ἡ ἀρετή;)* oder von Natur im Menschen entstehe, ist der eigentliche Gegenstand, welcher dem Dialog Meno zu Grunde liegt. Es ist jene im Altertum vielfach von Gelehrten besprochene Frage ebendieselbe, welche der venusinische Dichter in die Worte kleidet: „virtutem doctrina paret naturane donet". (Horat. Epist. 1. 18. 100.) Neben jenem Hauptzweck der Erörterung des Tugendbegriffes und der Frage nach der Möglichkeit, die Tugend als ein Wissen zu lehren, verfolgt der streng symmetrisch gebaute Dialog Meno eine apologetische Tendenz insoweit, als der das Gedächtnis überfüllenden Formelweisheit der Sophisten des weisen Sokrates unvergleichliche Kunst entgegengestellt wird, Gedanken in der Seele des Schülers durch Frage und Antwort zu entwickeln, die eigene Kraft im Schüler zu wecken und sich der Fassungskraft des Lernenden anzupassen.

Ohne dass der Ort, an welchem das Gespräch gehalten wird oder die näheren Umstände, unter denen es sich abwickelt, bezeichnet werden, wie dies in anderen platonischen Dialogen meist der Fall ist, sehen wir uns ohne jegliche Vorbereitung und Einleitung unmittelbar in die Sache hineingeführt. Meno, einem edlen und reichen Geschlechte in Thessalien entstammend, unstreitig ebenderselbe, den der Historiker Xenophon wiederholentlich in seiner Anabasis als einen jener Heerführer der zehntausend Griechen erwähnt, welche dem jüngeren Cyrus im Kampfe gegen seinen Bruder Artaxerxes Hülfe bringen sollten, (cf. Xen. Anab. I. 2. 6; I. 4. 13—15; II. 2. 1; II. 5. 28; II. 5. 31—42; II. 6. 21—29.) stellt an den weisen Sokrates, dem sein Schüler Plato als Zeichen dankbarer Pietät in seinen Dialogen die geschickte Leitung der Untersuchung über philosophische Themata zuzuweisen pflegt, die Frage, ob die Tugend lehrbar sei oder nicht, oder ob sie von Natur oder auf irgend eine andere Weise dem Menschen innewohne.

(Ἔχεις μοι εἰπεῖν, ὦ Σώκρατες, ἆρα διδακτὸν ἡ ἀρετή; ἢ οὐ διδακτόν, ἀλλ' ἀσκητόν; ἢ οὔτε ἀσκητὸν οὔτε μαθητόν, ἀλλὰ φύσει παραγίγνεται τοῖς ἀνθρώποις ἢ ἄλλῳ τινὶ τρόπῳ;) Indem nun Sokrates voll Erstaunen über das grosse Selbstbewusstsein, mit welchem Meno, der in Thessalien die Vorträge des mit Weisheit und Gelehrsamkeit prahlenden Sophisten Gorgias gehört, jene gewissermassen zurechtgelegte, bereits eine vollständige Disposition enthaltende Frage aufwirft, mit feinster Ironie der in Thessalien entfalteten Blütenpracht der Weisheit die zu Athen eingetretene Dürre entgegenstellt, erklärt er, mit jener allgemein im attischen Lande verbreiteten Dürre des Wissens auch selbst behaftet zu sein. Die natürliche Folge hiervon sei, dass er nicht einmal das Wesen der Tugend kenne, um so weniger über irgend eine besondere Eigenschaft der Tugend, etwa die Lehrbarkeit derselben, sich zu verbreiten vermöge. *(ὃ μὴ οἶδα, τί ἐστι, πῶς ἂν ὁποῖόν γέ τι εἰδείην;.)* Es war ja die Gewohnheit des Sokrates, soweit seiner Worte Kraft reichte, über alle zu erörternde Dinge zunächst richtige Begriffe zu verlangen und zu verbreiten. In diesem Sinne sagt auch Cicero: „Omnis enim quae ratione suscipitur de aliqua re institutio, debet a definitione proficisci, ut intellegatur, quid sit id de quo disputetur." (Cic. off. I. 2—7.) Um daher jenem Berufe, welchen der weise Denker hierin erkannte, zu genügen, teilte er sich gegen Freund und Feind, gegen Anhänger und Widersacher unverhohlen mit, nicht als einer, der gefundene Weisheit anbietet, sondern der zeigen will, wie und wo sie zu suchen, nicht als einer, der schon weiss, sondern an; mit und von andern lernen will. Er zog es vor, selbst das, was er wusste, zu verleugnen und wollte lieber mit andern von vorn anfangen zu lernen, als dass er auch nur das Geringste zu wissen vorgegeben hätte, ohne es in Wirklichkeit zu wissen. Dieser seiner Gewohnheit gemäss verfährt er auch in unserem Dialoge dem Meno gegenüber und verlangt zunächst, dass die anfangs aufgeworfene Frage nach der Art und Weise der Entstehung, insonderheit nach der Lehrbarkeit der Tugend auf die tiefer liegende nach dem Wesen, nach dem Begriffe derselben, also von dem Wie auf das Was derselben abgeleitet werde. Diesem Tugendbegriffe nähert sich zwar Meno, nachdem er verschiedene mangelhafte und unphilosophische Erklärungen, welche er der Schatzkammer sophistischer Weisheit entnimmt, hat verwerfen müssen, unter der geschickten Leitung des Sokrates immer mehr und mehr, ist jedoch nicht imstande, denselben in genügender Weise zu erschöpfen. Er vermag sich von den verschiedenen Formen der Tugend, von der flüchtigen, rasch wechselnden Erscheinung zu dem allgemeinen Begriffe, wie ihn Sokrates eruiert wissen will, nicht zu erheben. Fürs erste glaubt nämlich Meno das Wesen der Tugend dadurch mit Leichtigkeit bestimmt zu haben, dass er verschiedene Aeusserungen derselben anführt, welche von der Beschaffenheit der Subjekte abhängig sind, welche durch die Rücksicht auf das Geschlecht, auf das Lebensalter, auf die Lebensstellung oder auf andere Verhältnisse der Subjekte bedingt sind. So spricht er von der Tugend eines Mannes, welche sich in der Fähigkeit bekunde, die Angelegenheiten des Staates zu verwalten und bei dieser Verwaltung den Freunden des Gesamtwohles zu nützen, den Feinden desselben zu schaden; er spricht von der Tugend eines Weibes, vermöge deren es das Hauswesen gut besorge und dem Manne sich stets unterthan erweise; er unterscheidet die Tugend eines Knaben, eines Mäd-

chens, eines Greisen, eines Freien, eines Sclaven. Wenn nun auch Meno durch diese Scheidung der doch als ein einziger Begriff geltenden Tugend die Unfähigkeit an den Tag legt, Allgemeines von Besonderem zu trennen, von der äusseren Erscheinung sich zum inneren Wesen zu erheben, so dürfte doch nicht zu leugnen sein, dass bereits in jenem ersten Versuche einer Begriffsbestimmung ein zu verwertendes, wesentliches Merkmal des allgemeinen Tugendbegriffes enthalten ist, die treue und gewissenhafte, besonnene und einsichtige Erfüllung der einem jeden Berufe und Stande durch höhere Fügung auferlegten Pflichten innerhalb des ihm angewiesenen Kreises, ein Gedanke, welchem Plato in seinem Werke „Charmides" Ausdruck verleiht. (cf. Susemihl, die genetische Entwickelung der platonischen Philosophie I. pag. 66 Leipzig 1855). Von Sokrates nun in längerer Auseinandersetzung auf den logischen Fehler aufmerksam gemacht, dass es bei der Definition der Tugend durchaus nicht auf die Vielheit und Mannigfaltigkeit derselben ankomme und durch trefflich gewählte Beispiele (*ὑγιεία, μέγεθος, ἴσχυς*) belehrt, dass nur das allen Tugenden Gemeinsame den Begriff ausmache, und es somit nur eine Einheit des allgemeinen Tugendbegriffes (*μία ἀρετή*) geben könne, welche die Tugend jeden Geschlechtes, jeden Alters, jeden Standes, jeden Verhältnisses umfasse, macht Meno einen zweiten Versuch zu einer Definition und setzt das Wesen der Tugend in die Fähigkeit, über die Menschen zu herrschen. (*ἄρχειν οἷόν τ' εἶναι τῶν ἀνθρώπων*) Dieser von Meno ausgesprochene Gedanke entstammt offenbar der Schule der Sophisten, welche sich anheischig machten, ihren Schülern die Fähigkeit des Herrschens und des Verwaltens staatlicher Angelegenheiten beizubringen, in der sie das höchste Glück erkennen zu müssen vermeinten. Jedoch liegt auch in dieser zweiten Erklärung der Tugend, welche Plato den Sophistenjünger geben lässt, der Kern einer Wahrheit verborgen, da ja die Fähigkeit des Herrschens, des Leitens leicht der Tugend sich hinzugesellt. Ahnungsvoll wird in jenen Worten von Plato die schöne Wahrheit angedeutet, dass die wahre Tugend alle Verhältnisse des menschlichen Lebens beherrscht, und dass nur auf dem Grund und Boden der Tugend ein vernünftiges Staatswesen aufgebaut, gefördert, erhalten werden kann. Da indessen auch jene zweite von Meno gegebene Erklärung des Tugendbegriffes nicht die Gesamtheit der Menschen umfasst, vielmehr einen Teil derselben, welcher doch auch im Besitze der Tugend sein kann, z. B. die Kinder und die Sklaven als zum Herrschen Unfähige und Unbrauchbare natürlicher Weise ausschliesst, und da dieselbe selbst nach Hinzufügung der von Sokrates vorgeschlagenen und von Meno bereitwillig adoptierten Einschränkung, dass nur ein mit Gerechtigkeit verbundenes Herrschen zur Tugend gehören könne, noch insofern zu weit erscheint, als Gerechtigkeit eine der vielen Tugenden ist, nicht aber mit dem Tugendbegriffe sich deckt, (*ἡ δικαιοσύνη πότερον ἀρετή, ἢ ἀρετή τις;*) so sieht sich Sokrates, der die Schwierigkeit seinen Mitunterredner zu einer neuen allgemeinen Wesensbestimmung des in Frage stehenden Begriffes hinzuführen, wohl erkennt, zu einer nochmaligen Darlegung des Unterschiedes zwischen Allgemeinem und Besonderem, zwischen Vielheit und Einheit, zwischen höherem und niederem Begriffe genötigt. Es nimmt daher der weise Denker zu Beispielen wieder seine Zuflucht und sucht zunächst durch eine falsche und eine richtige Definition der Figur als Vorübung zu der Begriffsbestimmung der Tugend

die Aufgabe des Abstrahierens des Allgemeinen aus dem Besonderen seinem Mitunterredner leichter zu machen und zu beweisen, dass eine richtige Definition die Grenze des zu definierenden Begriffes niemals übers chreiten dürfe, und dass dabei auf äusserliche, unwesentliche, zufällige Merkmale weniger Rücksicht genommen werden müsse. Indem er also die Frage aufwirft, was eine mathematische Figur sei, (*τί ἐστι σχῆμα*;) und, für Meno die Beantwortung übernehmend, erklärt, dass der Kreis eine Figur sei, nicht aber die Figur geradehin, weil es ja ausser dem Kreise noch viele andere Figuren gebe, bringt er in seinem Genossen die Ueberzeugung nach und nach hervor, dass sowohl das Runde als auch das Gerade und das übrige, was man Figur zu nennen gewohnt sei, etwas Gemeinsames haben müsse, um dessentwillen es in die Sphäre des Begriffes Figur falle. Aber da Meno trotz gewonnener Einsicht die Erklärung abgibt, er könne der Aufforderung, jenes Gemeinsame selbstständig aufzusuchen, nicht nachkommen, willfährt Sokrates dessen Bitte, die Sache für ihn zu übernehmen, jedoch unter der Bedingung, dass jener ihm später auch dasjenige, was allen Tugenden gemeinsam sei, anzugeben sich entschliesse. Daher definiert der weise Denker, indem er dem zu belehrenden Sophistenschüler eine neue Falle legt, scherzhaft den Begriff Figur als dasjenige, was allein von dem Seienden stets die Farbe begleite, mit der Farbe verbunden sei, (*ὃ μόνον τῶν ὄντων τυγχάνει χρώματι ἀεὶ ἑπόμενον*) eine Definition, deren Fehlerhaftigkeit und Verwerflichkeit Meno aus dem Umstande, dass das Wesen der Farbe noch gar nicht bestimmt und gekannt sei, richtig einsieht. Diese scherzhafte Definition lässt Plato offenbar den Sokrates deshalb bilden, um zu zeigen, wie man nicht definieren soll, um vor dem Fehler zu warnen, dass man in die Definition einen Begriff aufnimmt, der an und für sich noch nicht völlig bekannt ist und somit selbst noch der näheren Erklärung und Entwickelung bedarf, da ja jede Definition nur dann erst eine volle Einsicht in das Wesen eines Begriffes gewähren kann, wenn man zugleich von den in ihr angegebenen Merkmalen eine klare und bestimmte Vorstellung gewonnen hat. Gleichzeitig aber sollte ohne Zweifel mit dieser seltsamen Definition den Sophisten, deren Schüler zu sein sich Meno rühmte, ein Hieb versetzt werden, da dieselben in ihrem vermeintlichen Wissen nicht viel Besseres bezüglich der Frage nach dem Wesen und Begriffe eines Objektes zu leisten vermochten. Nachdem nun Sokrates mit Rücksicht auf den gegen seine falsche Definition gemachten Einwurf durch verschiedene Fragen, um deren Beantwortung er bittet, sich die Gewissheit verschafft, dass die Ausdrücke, in welche er seine wirkliche Definition des Begriffes Figur zu kleiden gewillt ist, dem Meno ihrer Bedeutung und ihrem Wesen nach bekannt sind, folgt eine neue, richtige Aufstellung, welche streng innerhalb der mathematischen Sphäre des zu erklärenden Begriffes bleibt und sich auf einfache mathematische Grundbegriffe stützt. Nach dieser Aufstellung ist Figur das, was den Körper begrenzt, die Grenze des Körpers. (*εἰς ὃ τὸ στερεὸν περαίνει, στερεοῦ πέρας*). Diese Definition jedoch wird von Meno, der nun seinerseits nach dem ihm vorgeführten Muster eine Definition der Tugend hätte geben müssen, mit einer Aeusserung ignoriert, aus welcher geschlossen werden darf, dass ihm mehr an der Begrenzung des vorher bereits von Sokrates in der falschen Definition vorgebrachten Begriffes der Farbe gelegen ist. Auf jenen Begriff zurück-

zukommen, weiss er den Sokrates, der seine vorher gestellte Bedingung sofort erfüllt wissen wollte, mit dem endgültigen Versprechen zu bestimmen, er werde nach Erledigung der Frage nach dem Inhalt des Begriffes Farbe gern mitteilen, worin das Wesen der Tugend bestehe. Dadurch nun, dass Sokrates den Begriff der Farbe im Sinne des Empedokles, des Lehrers des im Kreise der Sophisten viel geltenden Gorgias, in phrasenhafter Weise als den „der Sehkraft angemessenen und für das Auge wahrnehmbaren Ausfluss aus den Gestalten“ bezeichnet, (ἔστι γὰρ χρόα ἀπορροὴ σχημάτων ὄψει σύμμετρος καὶ αἰσθητός) findet er leicht den Beifall des Meno, für den als einen Schüler des Gorgias eine solche hochtrabende, in philosophische Kunstausdrücke gehüllte und darum für den Uneingeweihten schwer verständliche Erklärung unstreitig den grössten Reiz haben musste. So hat Sokrates durch das Beispiel einer falschen und einer richtigen Definition der mathematischen Figur und durch eine nach dem Geschmacke der Sophisten abgefasste Definition der Farbe seinem Mitunterredner zeigen wollen, welche positiven Eigenschaften und Merkmale eine Begriffsbestimmung aufweisen müsse. Deshalb verfehlt nun Meno, über die den Sophisten zu teil gewordene vermeintliche Ehrung erfreut, seinerseits nicht, eine dritte Definition des Tugendbegriffes zu geben, welche der Wahrheit schon wieder bedeutend näher zu kommen scheint. Er definiert nämlich, indem er in seiner Unselbstständigkeit eine einem gewissen Dichter entnommene Stelle seinem Zwecke dienstbar zu machen versteht, die Tugend als die Fähigkeit, sich das Schöne, welchem man nachstrebe, anzueignen. (ἐγὼ τοῦτο λέγω ἀρετήν, ἐπιθυμοῦντα τῶν καλῶν δυνατὸν εἶναι πορίζεσθαι). Nicht ohne Absicht dürfte es geschehen sein, dass Plato an dieser Stelle, wo wiederum von dem Sophistenschüler Meno eine Probe der leeren Kunst, der prahlerischen Ostentation der Sophisten gegeben werden sollte, Worte eines Dichters benutzen lässt; offenbar bezweckte er, an ihnen zu zeigen, dass auch die Dichter noch nicht auf dem festen Boden des Wissens, sondern auf dem Standpunkte der schwankenden Meinung stehen. (cf. Müller-Steinhart, Platos Werke II 174. 20.) Wie jene mittels eines dritten Versuches aufgestellte Definition verrät, dachte sich Meno den Erwerb der Tugend ganz äusserlich, wie den eines kostbaren Schatzes. So war es natürlich, dass auch diese dritte Begriffsbestimmung bei dem weisen Sokrates nicht die von Meno erwartete Billigung fand. Auch sie ist vielmehr dem Lehrer Platos ein Beispiel, an welchem er den Contrast der wahren und falschen Methode des Lehrens und des Unterrichtens, des Lernens und des Forschens, der Dialektik und der Eristik nachweist. Daher kritisiert er an der neuen Definition ein Stück nach dem andern, und indem er zunächst den Ausdruck „Begehren“ (ἐπιθυμοῦντα) angreift, legt er in längerer Erörterung dar, dass das Begehren des Schönen oder, was nach Platos Sprachgebrauch im wesentlichen ein und dasselbe ist, des Guten allen Menschen sicherlich gemeinsam sei, da doch keiner der Menschen mit Wissen und Willen das Böse und den aus demselben folgenden Zustand des Unglücklichseins, des Elendes, der Gottverlassenheit positiv begehre; (cf. Stallbaum, Plat. Men. p. V quoniam nemo ullus mala sciens expetat, et si qui mala cupere videantur, ii opinionis errore mala pro bonis habere iudicari debeant.) folglich sei in Bezug auf das Begehren und das Erstreben des Schönen und des Guten, sagt Sokrates, kein einziger Mensch besser als der andere, sondern lediglich in Bezug

auf die grössere Fähigkeit, sich das Gute anzueignen. In Folge dessen müsse die von Meno aufgestellte Definition vorläufig in der Weise modifiziert werden, dass das Vermögen, sich das Schöne und das Gute zu verschaffen, zwar unter den Begriff Tugend gehöre, das Streben nach dem Schönen und dem Guten aber aus der Definition als etwas Selbstverständliches und daher Ueberflüssiges auszuscheiden sei. Somit ist mit Genehmigung des Meno der Wortlaut der dritten Definition der Tugend in ihrer veränderten und verbesserten Gestalt folgender: „Die Tugend ist die Fähigkeit, sich das Gute anzueignen." (*τοῦτ' ἔστιν ἄρα, ὡς ἔοικε, κατὰ τὸν σὸν λόγον ἀρετή, δύναμις τοῦ πορίζεσθαι τἀγαθά*). Im weiteren Verlauf der Kritik jedoch wird alsdann der Ausdruck *τὰ ἀγαθά* in der adoptierten Definition, den Meno selbst auf Befragen für identisch mit dem von ihm ursprünglich angewandten *τὰ καλά* erklärt hatte, einer eingehenden Besprechung unterworfen, mittels deren die Ueberzeugung gewonnen wird, dass Meno bei Aufstellung des Tugendbegriffes unter den *ἀγαθά* nicht, wie Sokrates erwartet haben mochte, das sittlich Gute, sondern nach echter Sophistenart sinnliche Güter verstanden hat, dass er das geistige und göttliche Wesen der Menschennatur und somit der höheren, in diesem göttlichen Wesen tief wurzelnden Tugend verkennt. Um nämlieh seinen Mitunterredner zu der Einsicht zu bringen, dass der Begriff *τὰ ἀγαθά* in seiner Definition zu weit sei, fragt Sokrates, ob darunter etwa Ansehen, Aemter und Ehrenstellen, der Besitz von Gold und Silber zu verstehen sei. Da nun Meno als Schüler verderblich wirkender Tugendlehrer jene Frage bejaht, formuliert spöttisch Sokrates, dementsprechend substituierend, den Begriff Tugend als die Fähigkeit, sich beispielsweise Gold und Silber zu verschaffen, nach dessen Erwerb und Besitz die Sophisten ja mittels ihres Jugendunterrichtes strebten, fügt jedoch nach des anderen Ueberzeugung und Zustimmung ergänzend und berichtigend hinzu, dass mit einem solchen Erwerb und Besitz Gerechtigkeit sich paaren müsse, ja dass bei jener Fähigkeit diese Eigenschaft der Gerechtigkeit allein bezüglich der Frage nach dem Tugendbegriffe den Ausschlag gebe, die Hauptsache sei, da doch die Fähigkeit, etwas, was allgemein als ein Gut gelte, ohne Gerechtigkeit sich zu verschaffen, Laster genannt werde. Durch diese Erörterung also sind die beiden Unterredner nicht viel weiter gekommen, da Meno durch bereitwillige Annahme des von Sokrates gemachten Zusatzes und ungeachtet des von Sokrates zu Hülfe genommenen Musters einer Definition der Figur und der Farbe abermals ebensosehr seine grosse Unfähigkeit verrät, einen niederen und beschränkteren Begriff, die Gerechtigkeit, von dem höheren und umfassenderen Begriffe, dem Totalbegriffe Tugend, zu scheiden, als überhaupt nach streng logischen Gesetzen zu denken. Deshalb gesteht er seine grosse Ratlosigheit und Verwirrung, sein ungewisses Schwanken und Meinen dem weisen Sokrates dessen Gewohnheit es ja war, bei Erörterung von Begriffen die mit ihm sich Unterredenden in die Enge zu treiben, unverhohlen ein. In Folge dessen wird vorläufig der eigentliche Gegenstand, um welchen es sich handelt, die Frage nach dem Wesen und Begriff der Tugend und deren Lehrbarkeit, ausser acht gelassen, und die von Meno eingestandene Ratlosigkeit und Verwirrung als eine traurige Folge des Mangels an Wissen von Sokrates bezeichnet. Durch diese Bezeichnung wird im Dialoge gleichzeitig mit der tröstenden Versicherung, dass nur durch den Irrtum der Weg zur Wahrheit führe, und mit

der wohlgemeinten Aufforderung, nach dem echten Wissen mutig zu streben und dem Scheinwissen aufrichtig zu entsagen, der Uebergang zu der Erörterung des Begriffes des Wissens überhaupt geschaffen.

In seiner Ratlosigkeit und Verwirrung fragt nämlich Meno den Sokrates, auf welche Weise man denn zu dem Begriffe desjenigen gelangen könne, wovon sie beide, wie sich gezeigt, nichts wüssten, da man doch etwas nicht suchen und erforschen könne, was man nicht wisse, oder wenn auch ein Suchen und Forschen möglich sein sollte, man keine Sicherheit und Gewissheit habe, ob das, was man gefunden, in Wirklichkeit das sei, was man gesucht. Diese alles Lernen und Forschen aufhebende Behauptung des Meno, in welcher Sokrates eine prunkhafte, sophistische Spitzfindigkeit erkennt, wird durch den Hinweis auf die Präexistenz der Seele als eine ungereimte verworfen. Jene Lehre von der Präexistenz ist ja einer von den Beweisen, welche Plato für die Unsterblichkeit der Seele anführt. Von der Wiedererinnerung der Seele an das in vorzeitiger Existenz Geschaute ist der Philosoph ebensosehr überzeugt, wie von ihrem Fortleben nach der Trennung vom Körper. Zur Erfassung des Wahren und des Guten würde daher der Mensch nach der Ansicht des Plato auf Erden schwerlich gelangen, wenn sich dasselbe seiner Seele nicht lange vor seiner Geburt schon eingeprägt hätte. Indem er dieser seiner Ansicht an dieser Stelle Ausdruck verleiht, lässt er seinen Lehrer und Meister folgende Schlussfolge bilden: Da die Seele des Menschen unsterblich und als ewige oftmals ins Dasein getreten ist und alles, sowohl das Irdische während der Zeit ihrer Vereinigung mit dem Leibe, als auch das Unterirdische nach ihrer Trennung vom Leibe geschaut und in Erfahrung gebracht hat, so besteht jedes Forschen, jedes Lernen, jedes Wissen in der Erinnerung an das, was die Seele in einem früheren Dasein bereits einmal schaute und wusste, in der Auffrischung und Entwickelung der in der Seele bereits schlummernden, auf ihren mannigfachen Wanderungen gesammelten Gedanken und Erfahrungen. In derselben Weise äussert sich der Philosoph in seinem Phaedon c. 18. (*ἡ μάθησις οὐκ ἄλλο τι ἢ ἀνάμνησις τυγχάνει οὖσα καὶ κατὰ τοῦτον ἀνάγκη που ἡμᾶς ἐν προτέρῳ τινὶ χρόνῳ μεμαθηκέναι ἃ νῦν ἀναμιμνησκόμεθα*) und in seinem Phaedrus c. 29. (*τοῦτο δέ ἐστιν ἀνάμνησις ἐκείνων, ἅ ποτ' εἶδεν ἡμῶν ἡ ψυχὴ συμπορευθεῖσα θεῷ καὶ ὑπεριδοῦσα ἃ νῦν εἶναι φάμεν, καὶ ἀνακύψασα εἰς τὸ ὂν ὄντως*). Auch in betreff der Tugend, so wird fortgefahren, vermöge daher die Seele sich alles das ins Gedächtnis zurükzurufen, was sie früher bereits einmal gewusst habe. Durch diese Episode von der Präexistenz der Seele nun bemüht sich Sokrates in längerer Discussion dem Meno mit bezug auf dessen Frage und Behauptung zum Bewusstsein zu bringen, dass man, falls einer nur an ein Einziges als Anknüpfungspunkt erinnert, im Suchen und Forschen nicht erlahme, auch alles dasjenige, was man nicht wisse, selbst zu finden und zu lernen imstande sei, weil man es ja früher schon einmal gewusst habe, dass also ein jeder Mensch richtige Vorstellungen in sich selber trage, welche als entwickelungsfähige durch geschicktes Fragen angeregt, zu Erkenntnissen würden, dass aber auch die falschen Vorstellungen erst ausgerottet werden müssten, damit die richtigen auch in Wirklichkeit erweckt werden könnten. Dieses eine als Ausgangspunkt dienende Objekt (*ἓν μόνον ἀναμνησθέντα*)

erweckt nach Sokrates' Auseinandersetzung durch planvolles Fragen in jedem eine Reihe verwandter Bilder und Gedanken, (*τῆς φύσεως ἁπάσης συγγενοῦς οὔσης*) welche man früher bereits in ähnlichem oder gleichem Zusammenhange gesehen oder gedacht zu haben sich erinnert, und so wird das Lernen eine regelmässig fortschreitende Verknüpfung verwandter Begriffe und Vorstellungen. Indessen da Meno in betreff jenes ihm sehr schwer verständlichen Satzes, dass Lernen und Wissen Erinnerung, Entwickelung dessen sei, was sich bereits in uns vorfindet, um Aufklärung und Verdeutlichung ersucht, wird von Sokrates mit irgend einem jener Diener, welche sein an äusseren Gütern reicher, aber an Wissen armer Mitunterredner mit sich zu führen pflegte, eine Probe angestellt, aus welcher erkannt werden soll, dass jenem mittels der Kunst planvollen Fragens früher bereits geschaute Objekte in sein Bewusstsein zurückgeführt würden, deren Kenntnis der so geringe Bildungsgrad, welchen er als gewöhnlicher Sklave habe, nicht erwarten lasse; dass die in des Sklaven Seele vorhandenen wahren Vorstellungen von dem, was er noch nicht wisse, aufgeregt und geweckt werden könnten, und er auf diese Weise sich erinnernd lerne und wisse. Sokrates knüpft daher in der Ueberzeugung, dass die Mathematik ganz besonders geeignet erscheint, den Verstand zum begriffsmässigen Denken zu üben und zu bilden, seine mit dem Diener des Meno anzustellende Prüfung an die Figur eines in den Sand gegezeichneten Quadrates und weiss, indem er lediglich das einfache Multiplizieren und die einfachen Massbestimmungen als allgemein bekannt voraussetzt, jenem Diener ganz richtige, auf die Berechnung einer quadratischen Figur bezügliche Antworten geschickt zu entlocken, dergestalt, dass er nicht so sehr ihn lehrt und ihm Vortrag hält, als ihm nur seine eigenen, in ihm schlummernden Gedanken abfrägt und das in ihm liegende mathematische Wissen hervorholt. (cf. Cic. Tuscul. disp. I. 24. animus hominis habet primum memoriam et eam infinitam rerum innumerabilium, quam quidem Plato recordationem esse vult vitae superioris; nam in illo libro qui inscribitur Meno pusionem quendam Socrates interrogat quaedam geometrica de dimensione quadrati: ad ea sic ille respondet, ut puer, et tamen ita faciles interrogationes sunt, ut gradatim respondens eodem perveniat quo si geometrica didicisset; ex quo effici volt Socrates, ut discere nihil aliud sit nisi recordari.) Dieses Verfahren nun setzt der weise Sokrates so lange fort, bis er jenen Diener, wie vorher dessen Herrn, in Verwirrung und Ratlosigkeit gebracht hat, in welcher derselbe das Geständnis ablegen muss, dass er eine bestimmte mathematische Frage nicht mehr zu beantworten in der Lage sei. Diese nicht ohne Absicht hervorgerufene Verwirrung und Ratlosigkeit preist jedoch Sokrates dem mit Aufmerksamkeit zuhörenden Meno gegenüber als einen gar grossen Vorteil insoweit, als der Sklave, welcher auch vorher gar nicht gewusst, doch in dem Glauben, es zu wissen, als ein Wissender geantwortet habe, nunmehr in Folge seiner Verwirrung und Ratlosigkeit ganz gern das suche, was er nicht wisse. An dem Beispiele seines Sklaven also soll Meno selbst lernen, so wünscht Sokrates, dass das Sichbewusstwerden der eigenen Unwissenheit die erste Stufe zu der wahren Erkenntnis sei, dass nur durch eifriges Nachforschen nach demjenigen, was man nicht wisse oder nicht zu wissen glaube, der menschliche Geist vor Trägheit und Schlaffheit bewahrt,

nur dadurch veredelt und gekräftigt werde. Jene Verwirrung und Ratlosigkeit, in die Sokrates mit Vorliebe diejenigen, die sich mit ihm unterredeten, zu bringen pflegte, wird mithin gewissermassen als die Quelle des Wissens hingestellt, welcher der Wissensdurst entspringe (*ποθεῖν τὸ εἰδέναι*). Dementsprechend solle auch Meno an der Möglichkeit des Wissens durchaus nicht verzweifeln, vielmehr bedenken, dass durch beharrlich fortgesetztes Fragen das unstäte Meinen und das blosse Dafürhalten zum sicheren Wissen und zur lauteren Wahrheit sich entwickeln könne. Mit dieser tröstenden Aufforderung verknüpft nun der weise Denker die freundliche Bitte, Meno möge auch weiterhin darauf achten, wie sein eigener Diener in dem Bestreben, das zu suchen, was er nicht wisse, ohne belehrt zu werden, es selbst finden werde. Auch die neue Prüfung besteht Menos Sklave, indem er auf die an ihn gerichteten Fragen, welche sich wiederum auf eine quadratische Figur beziehen, richtige Antworten gibt und so von selbst nach und nach zu dem von Sokrates gewünschten Schlusse kommt, dass das Quadrat der Diagonale eines anderen Quadrates den doppelten Flächeninhalt dieses anderen Quadrates hat oder, wie der bekannte Pythagoras sich ausdrückt, das Quadrat der Hypotenuse gleich ist der Summe der Quadrate über den beiden Katheten. Zwar muss eingeräumt werden, dass die Fragen des Sokrates so bestimmt und so deutlich gestellt waren, dass eine schnelle und richtige Antwort leicht gegeben werden konnte, indessen es war damit die Thatsache im Sinne des weisen Denkers constatiert, dass sogar in dem Inneren eines auf ganz niederer Bildungsstufe stehenden Menschen, der schwerlich jemals in der Geometrie beispielsweise Unterricht genossen habe, gewisse Allgemeinbegriffe, wenn auch noch unentwickelt, schlummerten, deren Vorhandensein lediglich durch die Annahme eines vor der Existenz jenes Sklaven aufgenommenen Wissens erklärt werden könne, (*οὗτός γε ἐστιν ὁ χρόνος, ὅτ᾽ οὐκ ἦν ἄνθρωπος*) und dass durch künstliche und planvolle Mittel sich jene allgemeinen Anschauungen in das Bewusstsein zurückrufen liessen, jegliches Wissen mithin, welches ja ein jeder aus sich selbst gewissermassen hervornehme, (*ἀναλαβὼν αὐτὸς ἐξ αὑτοῦ τὴν ἐπιστήμην*) nichts anderes sei, als Erinnerung. Nicht fern dürfte es liegen anzunehmen, dass Plato voll Pietät der anregenden und planvollen Lehrmethode seines Meisters, mittels deren der Schüler aus sich selbst heraus zum Selbstdenken und Selbstentwickeln so zu sagen herausgefordert werden soll, durch diese interessante Unterredung mit dem Sklaven besondere Würdigung, Anerkennung und Nachahmung hat verschaffen wollen. Denn mit Recht muss das Gespräch mit dem Diener als ein Probestück sokratischer Mäeutik sehr hoch gestellt werden — gemessen und gerade, klar und lebendig schreitet die Entwickelung der Begriffe unter des Sokrates trefflicher Leitung fort. In der That ist es denn durch jene Probe, welche mit dem Sklaven angestellt wurde, dem Sokrates zu seiner Freude gelungen, in Meno die Ueberzeugung hervorzurufen, dass Wissen, das nicht durch Belehrung, sondern vielmehr durch geschicktes Fragen aus einem hervorgeholt werde, mit Erinnerung identisch ist. Nachdem daher die beiden Unterredner auch über den Punkt schliesslich einig geworden sind, dass das, was jemand noch nicht weiss, gesucht werden müsse, will Sokrates die unterbrochene Untersuchung über die Tugend fortgesetzt und den Begriff der Tugend gesucht wissen. Zwar erklärt sich

Meno gern bereit, die Frage nach dem Wesen der Tugend erörtern zu helfen, doch bittet er, es möge ihm zunächst auf seine im Eingange des Dialoges aufgeworfene Frage, ob die Tugend lehrbar sei oder auf einer Naturanlage beruhe, eine Antwort gegeben werden.

Wenngleich nun Sokrates über ein solches philosophisches Verfahren, die Eigenschaften und Merkmale eines Begriffes zu untersuchen, bevor man den Begriff an sich nach allen Seiten kennen gelernt habe, seine grosse Verwunderung und Missbilligung ausspricht, so will er doch ausnahmsweise, um sich seinem Mitunterredner gefällig zu erweisen unter der Bedingung nachgeben, dass ihm gestattet sei, von einer gewissen Voraussetzung aus, (*ἐξ ὑποθέσεως*) wie es ja bei den indirekten Beweisen in der Mathematik üblich sei, die Betrachtung über die Lehrbarkeit der Tugend zu eröffnen. Infolgedessen nimmt er mit Zustimmung des Meno vorläufig an, dass die Tugend Weisheit sei, woraus unmittelbar ihre Lehrbarkeit folge oder, was nach der vorausgehenden Untersuchung dasselbe sei, die Möglichkeit sich ergebe, die Erinnerung daran zu wecken. Es könne ja der Mensch nichts anderes gelehrt werden als Weisheit, als Wissen. Falls nun die weitere Untersuchung zeige, dass die Tugend diejenigen Merkmale und Eigenschaften an sich trage, welche der Begriff Weisheit in sich vereinige, dann würde die gemachte Hypothese, dass Tugend ein Wissen sei, in Gewissheit sich verwandeln. Es sei aber die Tugend, wie doch allgemein zugegeben werden müsse, etwas Gutes. Wenn es nun noch etwas anderes gebe, was zwar gut sei, aber nicht unter den Begriff Erkenntnis falle, so wäre die Möglichkeit, dass Tugend nicht Erkenntnis sei, vorhanden, gebe es aber gar kein Gutes mehr, was dem Begriff Erkenntnis nicht unterzuordnen wäre, so dürfte die gemachte Annahme, dass Tugend Erkenntnis sei, eine richtige und die Lehrbarkeit der Tugend eine notwendige Consequenz sein. Dass es aber kein ausserhalb der Erkenntnis, der Weisheit liegendes Gute gebe, dass somit alles Gute durch das Wissen erkannt werde, alles Gute erst durch die Einsicht und Ueberlegung wahren Wert gewinne, dies lässt Plato seinen Lehrer und Meister auf folgende Weise zeigen: Da die Tugend etwas Gutes ist, und da die Menschen nur dadurch, dass sie dieselbe besitzen, gut sind und ihre guten Gesinnungen nach aussen durch wahren Nutzen, welchen sie stiften, kund thun, und der Nutzen also eine Folge des Guten ist, so ist natürlicherweise auch die Tugend als die Repräsentantin des den Nutzen erzeugenden Guten nützlich. Nun aber ist die Tugend als ein Gut nicht für sich allein nützlich, vielmehr gibt es noch vieles andere an und für sich Gutes, was, sei es in materieller Hinsicht Nutzen bringt, wie Schönheit, Reichtum, Gesundheit, körperliche Stärke, sei es in intellektueller Hinsicht, wie Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Gedächtnis, Edelsinn. Indessen da jene genannten Begriffe nicht unter allenUmständen, wie es doch anerkanntermassen bei dem Begriff Tugend der Fall sein muss, nützen, vielmehr als relative Werte dann, wenn die Seele einen unrechten Gebrauch von ihnen macht, schaden, (z. B. die Tapferkeit schadet als Mut ohne Ueberlegung *θάρρος ἄνευ νοῦ*) da ferner ein unrechter Gebrauch einer Sache und der dadurch verursachte Schaden notwendigerweise ausserhalb des Begriffes Einsicht liegt, so begreift die Erkenntnis Schönheit, Reichtum, Gesundheit, Stärke,

Besonnenheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit u. s. w. nur dann unter sich, wenn richtiger Gebrauch und Nutzen hinzukommt. Folglich ist die Tugend, da sie einerseits ein geistiges Gut ist, andererseits unter allen Umständen nützt, notwendigerweise Erkenntnis, Wissen. *(κατὰ τοῦτον τὸν λόγον τὴν ἀρετὴν φρόνησιν δεῖ τιν' εἶναι)* Von jener Ansicht, dass Einsicht das Wesen der Tugend notwendigerweise bestimme, ist der weise Sokrates so sehr überzeugt, dass er sogar unter diejenigen Güter, denen er keinen absoluten Nutzen zuschreibt, welche er, so lange als sie der Einsicht entbehren, an sich sittlich gleichgültige Eigenschaften nennt, Teile des allgemeinen Begriffes Tugend, Aeusserungen derselben aufnimmt, wie Gerechtigkeit, Besonnenheit, Edelsinn und diese einzelnen Tugenden ohne jene Einsicht mit äusseren und zufälligen Gütern, etwa mit Schönheit, Reichtum, Körperstärke auf eine und dieselbe Linie stellt. (cf. Müller-Steinhart l. c, p. 108.)

Nachdem Meno mittels des von Sokrates angewandten indirekten Beweises zu der Ueberzeugung gekommen ist, dass Tugend Einsicht sei, dass es demnach nichts Gutes gebe, was nicht durch das Wissen erkannt werde, wird er mit Rücksicht auf seine im Anfange des Gespräches aufgeworfene Frage, ob die Tugend von Natur dem Menschen zu teil werde oder gelehrt werden könne, gezwungen, aus dem Gesagten die notwendige Consequenz zu ziehen, dass es von Natur aus nichts Gutes gebe, eben weil Erkenntnis, deren Frucht das sittlich Gute ist, nur durch Belehrung erlangt werden könne, erregt jedoch gerade dadurch, dass er die Möglichkeit, die Tugend als ein Wissen zu lehren, als eine weitere Folge der gemachten Hypothese hinstellt, bei Sokrates Zweifel inbetreff des bisher gewonnenen Begriffes der Tugend. Indem jener voll Verwunderung nach der Ursache des geäusserten Bedenkens, welches, wie der Zusammenhang lehrt, als ein scheinbares aufgefasst werden muss, sich erkundigt, wird ihm von diesem geantwortet, er lasse zwar unter Voraussetzung, dass die Tugend ein Wissen sei, ihre Lehrbarkeit vollständig gelten, müsse jedoch bezweifeln, dass sie in Wirklichkeit stets Erkenntnis sei. (cf. Stallbaum l. c. p. IX Socrates hominem levissimum magis etiam vexaturus et conturbaturus nunc defendendam suscipit sententiam contrariam.) Aus dieser Aeusserung des Philosophen, welche offenbar nicht aus einem logischen, sondern aus einem empirischen Grunde gethan wird, lässt sich entnehmen, dass der weise Sokrates die Möglichkeit, die Tugend zu lehren, zwar nicht in Abrede stellt, indessen die Wirklichkeit des Tugendunterrichtes in Folge des meistenteils vorhandenen Mangels an wirklichen, echten Lehrern der Tugend in Zweifel zieht. Doch lässt Plato wohl nicht ohne bestimmte Absicht seinen eigenen Lehrer dieses Bedenken äussern, einerseits um wieder Gelegenheit zu haben, die falsche Lehrmethode und das Scheinwissen der damaligen philosophischen Gegner seines Meisters, der prahlerischen Sophisten, zu kritisieren und zu tadeln, welche, wie ihr Schüler Meno verriet, das wahre Wesen der Tugend gar nicht kannten und in ihrer Lehre, ihrem Handeln sich nicht von Weisheit und Einsicht, also auch nicht von Tugend leiten liessen, andererseits um den Sokrates im Gegensatz zu jenen als einen wirklichen und aufrichtigen Lehrer der Weisheit und der Tugend hinzustellen. Ist doch Sokrates, wie Plato ihn characterisiert, ein Mann, der es zum Grundsatze seines Lebens macht, über alles und jedes, das Kleinste

wie das Grösste nur dann zu urteilen, wenn das Gewissen ihm Zeugnis gibt, er habe zum Urteilen hinreichende Gründe, und dem es durch standhafte Befolgung dieses Grundsatzes gelingt, je länger je mehr über die göttlichen und menschlichen Dinge nicht nur vom Irrtum sich zu befreien, sondern auch, weil er keine Untersuchung je als abgeschlossen ansieht, in Erkenntnis und Weisheit stetig fortzuschreiten, ein Mann, welcher die Gewissenhaftigkeit im Urteilen auf das Handeln übertragend, die Herrschaft über sich selbst von Tag zu Tag befestigt und unablässig beflissen ist, die Verhältnisse seines äusseren und inneren Lebens zu durchforschen, und was in diesen oder jenen krankhaft ist, zu heilen, was tüchtig ist, zu hegen. Ein solcher Mann durfte mit Recht ein Urteil über die Tugendlehre der damaligen Zeit sich gestatten und in den Augen des Plato als der wahre Tugendlehrer gelten. Daher überträgt Plato nunmehr dem Sokrates, der den Meno wieder in Verwirrung und Ratlosigkeit bringen sollte, die Rolle der Verteidigung der entgegengesetzten Ansicht, Tugend sei nicht Einsicht und daher auf dem Wege des Unterrichtes nicht mitteilbar. Für alles, was gelehrt und gelernt werden kann, fährt also Sokrates argumentierend in seinem Gespräch mit Meno fort, muss es doch Lehrer und Schüler geben ; in der Tugend aber gibt es keine Lehrer. Denn oftmals habe er nach solchen eifrig gesucht und zwar nicht nur er allein, sondern auch im Verein mit solchen Personen, denen eine gewisse Erfahrung in dem so wichtigen Punkte zuzuschreiben sei, aber er habe noch keinen einzigen wirklichen Lehrer der Tugend gefunden. Er sei indessen nicht abgeneigt, nochmals eine Untersuchung in betreff der so bedeutungsvollen Frage, ob sich Lehrer der Tugend fänden, anzustellen. Zu dem Zwecke werde er den Anytos, der zufällig in der Nähe der Unterredner verweilte und dem Meno nicht unbekannt war, zur Unterredung hinzuziehen. Nachdem er diesen nun hat zugeben lassen, dass man einen, der in der einen oder anderen Kunst, etwa in der Medicin, sich auszubilden gedenke, nicht zu einem solchen schicken dürfe, der nur damit prahle und es verspreche, eine solche Kunst zu lehren, sondern vielmehr zu einem solchen, der jene Kunst in Wirklichkeit verstehe und wo möglich sie selbst betreibe und übe, legt er ihm die Frage vor, ob es ratsam sei, den Meno, der jene vornehmlich im staatlichen und bürgerlichen Leben notwendige Tugend sich zu erwerben gewillt sei, an diejenigen zu verweisen, welche sich der gesamten Bevölkerung als Lehrer der Tugend anböten, an die Sophisten. Doch es erhält Sokrates zur Antwort, dass es sogar thöricht sei, jene Männer zu Lehrern zu erwählen, da sie das offenbare Verderben und Unglück aller derjenigen seien, welche mit ihnen in wissenschaftlichen und socialen Verkehr getreten seien. Es zeigt sich also Anytos als einen schroffen Gegner der vielfach verwirrenden und verderblich wirkenden Tugendlehre der Sophisten. Zwar tadelt Sokrates in jovialer Weise den Anytos, dass er, ohne jene Sophisten, denen doch das athenische Volk immer eine solche Hochachtung und Verehrung entgegengebracht habe und noch fortwährend entgegenbringe, genau kennen gelernt zu haben, nur infolge einer gewissen Leidenschaftlichkeit ein solch abfälliges, hartes Urteil über dieselben zu fällen wage, erklärt ihm jedoch, dass es sich augenblicklich nicht darum handele, welches die moralische Beschaffenheit der für Meno zu suchenden Tugendlehrer sei, sondern lediglich um die Frage, an welche Männer überhaupt man sich wenden müsse, um die Tugend, besonders die im

staatlichen und bürgerlichen Leben notwendige, zu erlernen. Als nun Anytos die tüchtigen Staatsmänner als solche warm empfiehlt, welche nicht allein imstande seien, persönlich den Staat tugendhaft zu regieren und zu lenken, sondern auch allen denjenigen, welche sich lernbeflissen zu ihnen begäben, die Tugend beizubringen vermöchten, erhebt Sokrates Widerspruch und sucht, indem er Namen von berühmten athenischen Staatsmännern als Beispiele anführt, ihm darzuthun, dass jene Männer zwar in politischer Beziehung Tüchtiges geleistet, manche Tugend geübt hätten, jedoch nicht einmal ihre eigenen Söhne, von denen viele ihren natürlichen Anlagen nach zum Lernen sehr tauglich gewesen seien, die von ihnen besonders gepflegten Tugenden, durch welche sie Anerkennung, Auszeichnung und Ruhm gefunden, zu lehren befähigt gewesen seien, vielmehr hätten sie ihre Kinder durch andere Leute unterrichten lassen, freilich nicht in Tugenden, aber doch in Künsten und Fertigkeiten, z.B. in der Musik, in der Gymnastik. Ohne Zweifel hätten jene staatsleitenden Männer, wie der kluge Themistokles, der gerechte Aristides, der weise Perikles, es ebenso gern gesehen, dass ihre Söhne in jeder Beziehung zu tüchtigen, tugendhaften Männern herangezogen worden wären, wie zu solchen, welche Fertigkeit in gewissen bedeutend geringer zu achtenden Künsten besässen. Indessen in dem schmerzlichen Bewusstsein, dass die Tugend der Mitteilbarkeit auf dem Wege des Unterrichtes und der Unterweisung entbehre, hätten sie ihrem sehnlichst gehegten Wunsche entsagen müssen. Doch Anytos findet in den Worten des Sokrates über die grossen Staatsmänner, denen er als selbtbewusster athenischer Politiker persönlich beigezählt zu werden verlangen möchte, eine Geringschätzung derselben. Die Folge hiervon ist, dass er sich von weiterer Teilnahme an der Unterredung grollend zurückzieht. Indem sich nun Sokrates wieder an den Meno wendet, wünscht er von ihm zu erfahren, ob es etwa in seiner Heimat Thessalien gute und rechtschaffene Männer gäbe, welche wirkliche Lehrer der Tugend seien. Hierauf erwiderte ihm Meno, dass jene Männer in seinem Vaterlande sich über die Lehrbarkeit der Tugend gar nicht einig seien, da einige dieselbe zugeständen, andere dagegen sie in Abrede stellten, ja dass Gorgias wenigstens, einer der bedeutendsten unter den Sophisten, die oft sein Heimatland zum Zwecke des Unterrichtes besuchten, zwar in verschiedenen Fertigkeiten, namentlich in der Redekunst, zu unterrichten sich anheischig mache, doch hinsichtlich der Tugend dergleichen nicht verspreche. Da nun, so schliesst der weise Sokrates im Einverständnis mit Meno, weder gute und rechtschaffene Männer, unter welche die bedeutenden Staatsmänner gerechnet würden, noch die Sophisten, deren Erklärungen über die Tugend selbst der allerersten Grundlagen des Wissens ermangelten, die Tugend zu lehren in der Lage seien, und auch offenbar keine anderen Lehrer in dieser für das Leben des Einzelnen und der Gesamtheit so wichtigen Sache gefunden würden, da ferner, wo keine Lehrer vorhanden seien, auch die Lernenden fehlten, und da alles, wofür es keine Lehrer und Schüler gebe, nicht lehrbar sei, so sei folgerichtig die Tugend überhaupt nicht lehrbar. Es braucht wohl hier nur angedeutet zu werden, dass das, was in dieser von dem Philosphen gemachten Schlussfolgerung paradox erscheinen muss, lediglich ironisch aufzufassen ist. Ironie ist offenbar die Behauptung, dass es überhaupt keine Tugendlehrer gebe; denn aus dem Umstande, dass die Tugend, deren wahres Wesen meist nicht gekannt war, bisher noch nicht

im richtigen Sinne gelehrt worden sei, den Schluss ziehen, der Tugendunterricht sei gänzlich unmöglich, wäre doch ungerechtfertigt. Indes die Folgerung genügt der Auffassungsgabe des Sophistenschülers Meno und führt dem Ziele näher, auf welches Sokrates hinauswill. Der weise Mann ist hier, wie in anderen platonischen Dialogen, damit zufrieden, den Gegner aus einer Ansicht hinausgedrängt, ihn von der Unhaltbarkeit derselben überzeugt, für unseren Fall also nachgewiesen zu haben, dass weder von den in den Augen des Volkes viel geltenden Sophisten noch von den praktischen Staatsmännern die wahre Tugend gelehrt werden könne.

Wenn nun aber auch Meno für seine Person von der Richtigkeit des gemachten Syllogismus überzeugt ist, so kann er doch nicht umhin, seine grosse Verwunderung aussprechend, zu fragen, auf welche Weise denn alle diejenigen, welche tugendhaft seien, in diesen so schönen und glücklichen Zustand gekommen seien. Indem nun Sokrates, dem Verlangen des Meno nachkommend, sich bereit erklärt, ihm einen anderen Weg suchen zu helfen, um zur Tugend zu gelangen, kommt er auf die früher von ihm selbst gegebene Definition der Tugend als einer grossen Nutzen stiftenden, mit Erkenntnis verbundenen Eigenschaft zurück. Doch das letztere Merkmal glaubt er nunmehr dahin modifizieren zu müssen, dass er sagt, zum richtigen, tugendhaften Handeln brauche nicht notwendiger Weise Erkenntnis mitzuwirken. Es genüge auch schon eine richtige Vorstellung. (*ὀρϑὴ δόξα*) Von dieser geleitet seien jene Männer zu solchen geworden, wie man sie mit vollem Recht nenne, zu *καλοικἀγαϑοί* und hätten so manch' grossen und wahren Nutzen gestiftet. Aus dem logischen Zusammenhange ergibt sich nun augenscheinlich, dass Plato, indem er seinen Lehrer und Meister einmal die Tugend als auf Einsicht, ein andermal als auf richtiger Vorstellung beruhend darstellen lässt, hierdurch auf eine Unterscheidung zwischen einer niederen, nicht lehrbaren Tugend, die blos auf der richtigen Vorstellung fusse, und einer höheren, durch wissenschaftliche und philosophische Belehrung zu erlangenden Tugend hinweisen will, die auf Erkenntnis und Einsicht sich gründe. Denn in demselben Masse, wie sich der Mensch durch Belehrung und Erfahrung aus dem Bereiche der richtigen Vorstellung in den der wahren Erkenntnis erhebt, steigt er auch nach Plato, den in ihm schlummernden Keim der Tugend zu entwickeln bestrebt, von einer sehr niederen Stufe sittlicher Güte zu einer höheren und der höchsten empor. Dass aber die richtige Vorstellung allein oft genügen könne, um recht und tugendhaft zu handeln, das sucht der weise Sokrates dem Sophistenjünger an dem Beispiele eines Wegweisers klar zu machen. Führe doch oft jemand, welcher nur eine richtige Vorstellung von einem etwa nach Larissa, einer thessalischen Stadt, einzuschlagenden Wege habe, ohne denselben persönlich zurückgelegt zu haben, einen jener Strecke gänzlich Unkundigen ebenso gut als jemand, welcher jenen Weg aus eigener Erfahrung kenne und wisse. Hieraus sei demnach die Folgerung abzuleiten, dass richtige Vorstellung und wahre Erkenntnis in gleicher Weise nützlich sein könnten. In nichts ist also nach der hier geäusserten Meinung des Sokrates die richtige Vorstellung ein geringeres Gut als die Erkenntnis d. h. nicht weniger nützlich gegenüber der Praxis. (cf. Schmelzer in seiner Ausgabe von Plat. Men. pag. 70. Berlin1883.) Dem Einwurf nun, welchen Meno macht, dass Erkenntnis deshalb höher zu

achten sei als richtige Vorstellung, weil jene unter allen Umständen zu dem erwünschten Erfolge hinführe, diese jedoch nur zeitweise, folgt seitens des Sokrates die längere Auseinandersetzung des Unterschiedes zwischen der richtigen Vorstellung und der Erkenntnis, als deren Endresultat sich ergibt, dass die richtigen Vorstellungen nicht zu bleiben, kein festes Besitztum der Wahrheit zu sein pflegten, sondern aus der Seele des Menschen entwichen, dass sie jedoch dann blieben und dann wahren Nutzen stifteten, wenn sie durch das Band allgemeiner Begriffe zusammengehalten würden, wenn man die Gründe der Erscheinung (*αἰτίας λογισμός*) in Erwägung ziehe und sich nicht lediglich mit der Erscheinung begnüge. Die richtige Vorstellung ist somit ihrer Gründe unbewusst. Wenn aber durch Beziehung des Grundes, durch Rechenschaft von den Gründen die richtigen Vorstellungen gebunden werden, was ja nach der obigen Entwickelung des Sokrates die Erinnerung thut, so werden dieselben Einsicht, welche das unsichere Ahnen der Wahrheit zu einem sicheren Erkennen derselben macht, zum Wissen des Wahren. Und nur darin besteht nach der Ansicht des weisen Denkers der wahre Unterschied zwischen der richtigen Vorstellung und der Erkenntnis. Hiermit spricht jedoch Sokrates der wahren Vorstellung ihren absoluten Wert gar nicht ab, hält vielmehr seine früher aufgestellte Behauptung voll und ganz aufrecht, dass sie durchaus keine schlechte Führerin zur Richtigkeit sittlichen Handelns sei und als solche die Stelle der Erkenntnis, der Einsicht so lange vertreten könne, bis man die Gründe einer Erscheinung richtig durchschaut und erkannt habe; alsdann werde man aus einem Meinenden ein Wissender.

Gegen Ende des Gespräches nun knüpft Sokrates wiederum an die ursprünglich von Meno aufgeworfene Frage an, ob die Tugend dem Menschen angeboren werde oder auf dem Wege der Belehrung mitteilbar sei, und zeigt mittels Syllogismen, dass keines von beiden der Fall sei. Es schliesst nämlich Sokrates folgendermassen: Der tugendhafte Mann ist als solcher nützlich, sei es infolge von Erkenntnis, sei es infolge richtiger Vorstellung. Nun aber wohnen weder Erkenntnis noch richtige Vorstellung von Natur aus dem Menschen inne, folglich ist von Natur aus kein Mensch tugendhaft. Auch ist es nicht möglich, die Tugend durch Unterricht zu erwerben. Denn wenn sie lehrbar wäre, so würden sich auch offenbar Lehrer derselben finden, nun aber fehlt es an wirklichen Lehrern der Tugend, demnach ist die Tugend nicht lehrbar. Alsdann kommt Sokrates nochmals auf die von ihm gegebene Definition der Tugend, dass sie Erkenntnis sei, zurück und glaubt dieselbe, welche er vorher nur einschränkte, nunmehr, offenbar jedoch mit Rücksicht auf die Staatsmänner, unter die Meno eintreten will, ganz umstossen zu müssen, da ja in gemeinsamer Untersuchung sich ergeben habe, dass die Tugend nicht lehrbar sei, während doch jegliche Erkenntnis, jegliches Wissen lediglich durch Lernen erlangt werde. Nun sei früher die Behauptung aufgestellt worden, die Tugend könne sowohl wahre Erkenntnis als auch richtige Vorstellung sei. Demnach könne von jenen beiden Merkmalen der Tugend nur noch das letztere bestehen bleiben. Infolgedessen seien alle guten und rechtschaffenen Männer, insbesondere die bedeutenden Staatsmänner, welche mit Gerechtigkeit und Weisheit, überhaupt im Sinne der Tugend die Pflichten ihres hohen Amtes erfüllten, nicht durch Erkenntnis tüchtig gewesen,

und da sie selbst nicht durch Erkenntnis tüchtig gewesen seien, so hätten sie es auch nicht verstanden, andere, namentlich ihre eigenen Söhne, zu solchen Männern zu machen, wie sie selbst gewesen seien. Somit sind nach der Meinung des Sokrates, welcher Meno sich anschliesst, die staatskundigen Männer nur vermöge richtiger Vorstellung das, was sie sind. Weder durch die Natur ist jenen die Tugend verliehen, noch durch Unterricht ihnen zu teil geworden. Dass dieselben jedoch mit richtiger Vorstellung sogar Grosses im Sinne der Tugend vollbrachten und dadurch wahren Nutzen stifteten, Anerkennung fanden und Ruhm ernteten, das rührt nach Sokrates' Worten von einer ihnen durch göttlichen Einfluss mitgeteilten Begeisterung, von göttlicher Huld und Gnade her (*ϑείᾳ μοίρᾳ*). Unter der richtigen Vorstellung, der wahren Meinung, auf welcher Plato gutes und treffliches Handeln athenischer Staatsmänner beruhen lässt, dürfte ein gesunder, moralischer Sinn zu verstehen sein, der von subjektiven Grundsätzen, von subjektiver Ueberzeugung geleitet wird, der alle Kräfte regelt und regiert. Jene berühmten Staatsmänner stellt Plato an dieser Stelle mit Rücksicht auf die richtige Vorstellung, welche, von göttlichem Einfluss geleitet, dieselben gegen schlimmere Verirrungen schützt und zu sittlich guten Handlungen und zu grossen Thaten treibt, in eine Reihe mit den Dichtern und Sehern. Denn wie diese gottbegeistert viel schöne und herrliche Wahrheiten aussprechen, aber von dem, was sie aussprechen, nichts wissen, d. h. es nicht logisch zu begründen vermögen, so führen die bedeutenden Staatsmänner trotz ihres Nichtwissens viel Treffliches und Grosses aus (*νοῦν μὴ ἔχοντες πολλὰ καὶ μεγάλα κατορϑοῦσιν ὧν πράττουσιν.*) Ein Staatsmann aber, welcher durch Erkenntnis, durch Wissen ein tüchtiger geworden ist und so die Fähigkeit besitzt, seine Tugend zu lehren und auf seine Söhne zu vererben, ist nach Sokrates in derselben Weise eine Ausnahme in der Reihe der Politiker, wie Tiresias unter den Geistern der Unterwelt dadurch eine Ausnahme ist, dass er der einzige Verständige ist. (*οἷον ἔφη Ὅμηρος ἐν τοῖς τεϑνεῶσι τὸν Τειρεσίαν εἶναι, λέγων περὶ αὐτοῦ, ὅτι οἷος πέπνυται τῶν ἐν Ἅιδου, αἱ δὲ σκιαὶ ἀΐσσουσι.*) Ein solcher Staatsmann wäre, führt Sokrates aus, gegenüber den anderen nur von der richtigen Vorstellung (*ἀληϑὴς δόξα*) geleiteten Politikern so viel wert, wie im Vergleich zu den Schattenbildern ein Ding der Wirklichkeit. (cf. Schmelzer l. c. pag. 74.) Was nun die göttliche Begeisterung anbelangt, von der Sokrates redet, so unterliegt es keinem Zweifel, dass der Philosoph nicht nur der bei der Verwaltung des Staates sich zeigenden Tugend göttliche Begeisterung zusprechen will, sondern dass er dieselbe auch mit jeder höheren und der höchsten Tugend verbunden sein lässt. Unstreitig war der grosse Plato, indem er die menschliche Tugend als ein Werk der göttlichen Begeisterung, der göttlichen Huld und Gnade darstellte, fest davon überzeugt, dass alles Grosse, alles Schöne, alles Edle im Erdenleben auf ein göttliches Walten und Wollen zurückgeführt werden müsse; weshalb er denn auch seinen Staat als auf Gott selbst gegründet und seine Gesetze als von Gott selbst ausgegangen darzustellen bemüht war. (cf. Plat. leg. I. 1 IV. 712. b. 713 a.).

Als Endresultat der ganzen Untersuchung, falls sie richtig geführt worden sei, ergebe sich demnach, erklärt recapitulierend Sokrates, dass die Tugend weder von

Natur dem Menschen anerschaffen werde noch auf dem Wege des Unterrichtes mitgeteilt werden könne, sondern dass sie durch den Einfluss göttlicher Begeisterung, göttlicher Huld und Gnade dem Menschen beiwohne. Indessen, so schliesst der grosse Denker das Gespräch, werde die Art und Weise, wie die Tugend zu erlangen sei, noch bestimmter erkannt und noch deutlicher verstanden werden, wenn das Wesen der Tugend nach allen Seiten hin erörtert und definiert sei.

Es ist klar, dass Plato seinen Lehrer und Meister nicht im Ernste der Tugend die Möglichkeit gelehrt zu werden absprechen und leugnen lässt, dass Keime derselben im Menschen selbst von Natur aus liegen; vielmehr tritt an verschiedenen Stellen des Dialoges jene feine, den Gesprächen des Sokrates charakteristische Ironie zutage, welche nur dazu berechtigt, die am Schlusse des Dialoges gezogenen Resultate im entgegengesetzten Sinne aufzufassen. Daher sind das ohne Zweifel nach dem logischen Zusammenhange die dem Dialoge Meno zu Grunde liegenden Gedanken, dass die Tugend gelehrt werden kann, dass Keime derselben im Menschen selbst liegen, dass göttliche Einwirkung dieselben fördern hilft. Plato selbst führt ja als ein Beispiel für die Lehrbarkeit der Tugend in seiner Schrift, welche betitelt ist „Ἀλκιβιάδης πρῶτος“, die schöne Sitte der Perser an, gemäss welcher demjenigen von des Königs Söhnen, der als der älteste nach des Vaters Hinscheiden die Regierung übernehmen sollte, Lehrer der Tugend gegeben wurden. Es seien nach reiflicher Ueberlegung und Beratung vier erlauchte Männer aus dem Volke ausgewählt worden; von diesen habe der erste sich durch Weisheit, der zweite durch Gerechtigkeit, der dritte durch Mässigkeit und der vierte durch Tapferkeit auszeichnen müssen. (cf. Plat. Alcib. I. 37.) Zwar behauptete Sokrates dem Meno gegenüber, er habe noch keinen einzigen wahren Lehrer der Tugend gefunden, doch diese Behauptung will Plato offenbar auf die Sophisten angewandt wissen, welche ja Volkslehrer sein, auch tüchtige Staatsmänner heranbilden wollten und sich trotz ihres prinzipiellen Skeptizismus einer Menge positiver Kenntnisse sowohl in praktischen Dingen als auch in rein theoretischem Wissen rühmten. Deren Lehrmethode wollten Sokrates und Plato als eine verwerfliche bezeichnen, da ihnen ein gediegenes Wissen und die Kenntnis des einzig wahren Tugendbegriffes fehlten. Dass die Tugend dem Menschen innewohnt, d. h. dass Keime derselben in der Seele des Menschen bereits vorhanden sind, das soll doch wohl die freilich von christlichen Anschauungen abweichende Lehre von der Präexistenz der Seele andeuten, nach welcher der Mensch Gedankenkeime, also doch auch Gedanken an sittlich Gutes mitbringt, die der Entwickelung fähig sind und an der Hand des wahren Unterrichtes zur Tugend sich erheben. So wird aus jener natürlichen Anlage zunächst mittels methodischer Entwickelung an der Hand eines echten, für das Edle und Gute begeisterten Lehrers Vorstellung, die Vorstellung entfaltet sich, indem man lernt, Gründe zu erwägen, zur Erkenntnis, auf welche der weise Sokrates in unserem Dialoge immer wieder recurriert und welche er daher als die entwickelte, erstrebenswerte Tugend ansieht. Der einzig positive Lehrsatz, der von Sokrates überliefert ist, ist eben der, dass die Tugend Einsicht sei, d. h. ein aus klar bewusster Erkenntnis der Zwecke, der Mittel und der Bedingungen des jedesmaligen Handelns hervorgehendes Thun. Der Satz, dass die Tugend

ein Wissen sei, hat nach Sokrates' Ansicht zur logischen Consequenz die Einheit und Gleichheit aller Tugenden, insofern die ein richtiges Handeln bedingende Einsicht überall, auf welche Gegenstände auch immer sie sich richten mag, eine und dieselbe ist, zur praktischen Consequenz ihre Lehrbarkeit, vermöge welcher sie etwas durch Lehre und Uebung von einem jeden zu Erlangendes ist. Damit jedoch die Tugend eine wirksame sei, ist nach Sokrates' Erklärung göttliche Begeisterung oder im christlichen Sinne ausgedrückt göttliche Gnade notwendig. Dass keine Tugend nach der Meinung des Sokrates ohne göttliche Begeisterung bestehen kann, darauf dürfte in vorliegendem Dialoge die Erwähnung der so schönen Sitte des streng erziehenden Spartanervolkes schliessen lassen, gemäss welcher ein jeder tugendhafte Mann gottbegeistert, gottbegnadet (*θεῖος*) genannt wird. Sind daher Anlage und Uebung die Quellen der Tugend, so ist es offenbar die göttliche Begeisterung, welche jene Quellen flüssig macht, und daher kann sie mit Recht, wie es die Schlussgedanken des Sokrates erraten lassen, als der eigentliche Ursprung der Tugend angesehen werden. Dass jedoch die Untersuchung der Frage nach dem Wesen der Tugend, welche als ein Wissen den Geist zu einem göttlicheren Leben erhebt, noch nicht vollständig zu Ende geführt ist, dass sie vielmehr noch einer längeren und eingehenderen Erörterung bedürftig ist, das hat Sokrates selbst wohl erkannt und am Schluße des Dialoges seinem Mitunterredner gegenüber offen ausgesprochen. Dieser Umstand aber darf nicht auffallen. Denn fast sämtliche Dialoge Platos gelangen zu keinem vollständigen, nach allen Seiten hin befriedigenden Abschluss, viele Unterredungen brechen vielmehr da ab, wo die Verhandlung am anziehendsten wird, und wo man auf die Lösung der gestellten Aufgabe mit einer gewissen Spannung hofft, wie auch Cicero bemerkt und beklagt hat: „In libris Platonis nihil affirmatur et in utramque partem multa disseruntur, de omnibus quaeritur, nihil certi dicitur.“ (cf. Cic. Acad. I 12. 46.) Doch da unter den Werken des Plato bei seinem nach systematischer Ausbildung ringenden Geiste ein mehr oder weniger enger systematischer Zusammenhang besteht, ein jedes Werk organisch gewissermassen aus dem anderen hervorwächst, wie Susemihl in seiner „genetischen Entwickelung der platonischen Philosophie“ und Hermann in seiner „Geschichte der platonischen Philosophie“ des nähern auseinandergesetzt haben, so war es ganz natürlich, dass manche unterbrochene Untersuchung in dem einen oder anderen Werke fortgesetzt, manche Begriffsbestimmung in der einen oder anderen Schrift eingehender und klarer und erschöpfender entwickelt wurde. So wird denn auch genauer an anderen Stellen die Tugend, deren Wesen zu ergründen dem Meno trotz mannigfacher Versuche nicht vollständig gelingen wollte, von Plato bei dem heiligen Ernst christlicher Principien, der seine ganze Philosophie offenbar durchzieht, in ganz christlichem Sinne als ein Streben nach Gottähnlichkeit bezeichnet. (*ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν*). Jene Verähnlichung nun besteht nach Plato in einer mit Einsicht verbundenen Gerechtigkeit und Heiligkeit. (*ὁμοίωσις δὲ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι.*) (cf. Theaet. 176; rep. 9. 613; rep. 6, 501.). Die tugendhaften Menschen sind daher, sagt Plato, Gottes Freunde und Kinder. (cf. leg. 4. 716; leg. 5. 739; leg. 12. 941.) Tugend ist aber auch Gesundheit, Schönheit und Harmonie der Seele; (cf. rep. 4. 444) ja sie ist das wahre Leben der Seele selbst. (cf. rep. 1. 353; rep.

6. 490) Die Tugend ist nach Plato im Grunde nur eine; doch entfaltet sie sich nach seiner Lehre in vier Hauptzweige, als vier Cardinaltugenden, Weisheit, Gerechtigkeit, Tapferkeit, Mässigkeit. (cf. rep. 4. 442. 443.) Unter diesen stellt er gewöhnlich die wahre Weisheit, die habituelle Tüchtigkeit der Seele, das Wahre zu erkennen, zu wissen, am höchsten, für deren Erwerb man alles andere hingeben müsse (cf. Phaed. 69. Prot. 352.) Da aber ohne Kampf die Tugend ebenso wenig errungen, als festgehalten und vollendet werden kann, so verlangt Plato den Kampf des Menschen mit sich selbst. *(τὸ νικᾶν αὐτὸν αὐτὸν, πασῶν νικῶν πρώτη τε καὶ ἀρίστη. -- ταῦτα γὰρ, ὡς πολέμου ἐν ἑκάστοις ἡμῶν ὄντος πρὸς ἡμᾶς αὐτους, σημαίνει.* (cf. leg. 1. 626.) Auch stellte er die Forderung auf, dass man das Gute nur um seiner selbst willen lieben und erstreben müsse, nicht um des Vorteiles willen, den es etwa gewähre. (cf. rep. 2. 362. Gorg. 500.) Eine unerschütterliche Treue gegen das Gute erwartet er auch da, wo die Treue Gefahr und Tod zu bringen droht. (cf. apol. 30). Denn nicht Unrecht leiden, sondern Unrecht thun sei das Schlimmste; (cf. Gorg. 479) weshalb man auch niemals Böses mit Bösem vergelten dürfe. (cf. Crito. 49.) Dies ist in kurzen Zügen die höchstwürdige und erhabene Tugendlehre des Plato, wie wir sie im Dialoge Meno teilweise nur angedeutet, in anderen Dialogen genauer dargestellt und fortgesetzt finden.

Wenn wir daher in der Weise den platonischen Dialog Meno auffassen und erklären, dass wir überall jene feine, dem Sokrates eigentümliche Ironie, welche mit Rücksicht auf die schlechten Früchte sophistischer Bildung und Lehre, sophistischer Moral und Tugend beabsichtigt ist, abstreifen und den verborgenen Kern der Wahrheit, der wirklichen Ansichten des weisen Plato und seines grossen Meisters in einzelnen hie und da eingestreuten Andeutungen herauszuschälen versuchen, dann erscheint uns das ganze Gespräch gleichsam als eine Apologie des den Standpunkt wahrer Tugend, wirklicher Weisheit und richtiger Lehrmethode vertretenden Sokrates gegenüber der verwirrenden Lehre, dem unstäten Meinen und dem trügerischen Scheinwissen der Sophisten, als deren Schüler sich der wenig Scharfsinn und methodische Denkfähigkeit verratende, die Tugend nur äusserlich auffassende Meno zu erkennen gegeben hat.

Nach dem Gesagten ergeben sich bezüglich der Gliederung des Dialoges fünf Hauptteile.

Thema: a) Ursprung der Tugend, insbesondere Lehrbarkeit derselben.
b) Wesen und Begriff der Tugend.

I. Teil. Vergebliche Versuche einer Definition der Tugend. Ursache des Misserfolges ist Mangel an Wissen.

II. Teil. Begriff des Wissens. Wissen ist Erinnerung. Beweis *α*) theoretischer: Präexistenz der Seele *β*) praktischer: Prüfung eines Sklaven.

III. Teil. Tugend ist ein Wissen. Unter dieser Hypothese ist sie lehrbar.

IV. Teil. Möglichkeit des Tugendunterrichtes, aber Nichtwirklichkeit desselben infolge Mangels an echten Lehrern.

V. Teil. Tugend kann sowohl auf Wissen als auch auf richtiger Vorstellung beruhen. Darlegung des Unterschiedes. Erstere Art lehrbar, letztere nicht. Notwendigkeit der Einwirkung göttlicher Huld.